

## 道德と宗教との聯關について 二

——カントとドストイェフスキイを繞つて——

久 山 康

### 四

さて、「虐げられし人々」において見られるシルレルの世界に對するドストイェフスキイの批判を通して、間接的にはあるが、カントとドストイェフスキイの思想的聯關を顧みる道も開けて來たので、われわれはいま兩者の立場を思想的に且つ總括的に比較検討し乍ら、本來の主題である道德と宗教の關係について一つの考察を行ひたいと思ふ。

カントが啓蒙主義を通して浸透して來た自然科學的人間理解に對して限界を引き、理論理性に對する實踐理性の優位の主張の下に、因果必然の自然の世界に對して自由なる道德の世界を確立して、これを中心として科學と宗教を夫々定位統合する世界觀を樹立したことは、先に述べたところである。然るにドストイェフスキイも亦自然科學より歸結された合理主義的な實證主義的乃至社會主義的世界觀に對して、生涯に互つて烈しい批判と對決とを行つたことも周知のところである。即ち、「虐げられし人々」に續いて現れた作品であり、ドストイェフスキイの作品を二分する轉回點となつたとさへ考へられる「地下生活者の手記」においては、特にこの合理主義に對する否定が激越な調子で表現されてゐる。所がこの「地下生活者の手記」には、當時出版されて間もなかつたチェルヌイシュフスキイの「何

をなすべきか」(一八六三年)といふ有名な小説への批判がこめられてゐたと言はれる。然るにこのチエルヌイシェフスキイ(一八二八—一八八九)は、十九世紀におけるロシアの精神的、政治的、社會的諸運動の最も優れた指導的理論家であつた。彼は六〇年代の庶民階級出身の解放運動の代表的人物として、デカブリストによつて掲げられた革命の旗を、ゲルツェンやペリンスキイを通して受け継ぎ、更にこれを後代に傳へてボルシチヴィキにまで至らしめた人である。併しこのドストイェフスキイの對決したチエルヌイシェフスキイの思想はどのやうなものであつたのであらうか。

ラドロフの述べるところによると、十九世紀の初頭においてカント哲學は、そして更に一層フイヒテの知識學は、ロシアで共鳴者を見出さなかつた。併しそれに反してシェリングとヘーゲルとは深い共鳴を見出し、その影響の下に西歐派とスラヴ派の二つの思想的政治的運動が展開されたといふ。而もヘーゲルの思想の影響が特に顯著であつたが、併しそれもやがて西歐派の思想的發展と共に、その方向に於て批判的離脱を見、當時の西歐世界での自然科學の偉大な進展に刺戟されて生じた、唯物論的實證主義的思想がロシアに於ても優位を占めるに到つたのである。既に四十年代にペリンスキイが、ヘーゲルよりフオイエルバツハへの移行を示したのであるが、チエルヌイシェフスキイも同じ行程を歩んだ。「チエルヌイシェフスキイの探求的思想は、正に十九世紀の進歩的哲學思想のみが歩み得たとこの方向にその努力を向けてゐた。この思想はヘーゲルからフオイエルバツハへ、フオイエルバツハからマルクスへと移つた。チエルヌイシェフスキイはこの運動の最初の二期を自ら體驗した。第三期を體驗する事は不利な外的條件がこれを妨げたのである」とブレハーノフは述べてゐる。チエルヌイシェフスキイにはフオイエルバツハの外に、フーリエの影響が著しく、「何を爲すべきか」に描れた社會主義的共同生活の理想像は、全くといつてよい程フーリエに倣つて描れたものであつたと云はれてゐる。このチエルヌイシェフスキイを代表者とする六〇年代の自由思想家達は、ロシアにおいてニヒリストといふ名で呼ばれたのであるが、彼等の中には革命前のフランスの啓蒙思想に見られ

るとき現實主義的、合理主義傳、乃至功利主義的傾向が顯著であつたのである。即ち、彼等は政府の彈壓の下にあつて、積極的な革命行動は行ひ得なかつたけれども、消極的には在來の宗教や哲學を否定し、政治的、經濟的、社會的な一切の傳統を破棄して、思想的には、無神論と唯物論に傾くと共に、社會的には、現實の暗黒面の洞察を徹底させ、これが合理主義的又功利主義的改革を計つて、一種の小市民的社會主義の立場に到達してゐたのである。

ドストイェフスキイが生涯に亘つて對決を強いられた唯物論的實證主義的社會主義的世界觀は、このやうな歴史的背景を有するものであつた。従つてカントが、十八世紀の啓蒙思想の世界觀に對決したのに對して、十九世紀の自然科学の躍進に支へられ、ドイツ觀念論の全發展の歸結であるヘーゲル哲學の批判として出現して來た、謂はば幕の高められた唯物論的世界觀と對決することが、ドストイェフスキイの歴史的課題であつたと云ふことが出来る。ドストイェフスキイはその「地下生活者の手記」の中に、「一二が四はもう生活ではなくて、死の端緒に過ぎない」という有名な言葉を記してゐる。自然科学の合理性が人間の全生活を残る隅なく支配するなら、人間は一個の自動機械となつて、その人格的生命は窮死する。従つて地下室の主人公は烈しい情熱を傾けて、人間がピアノの鍵盤やオルゴールの釘でないことを主張し、人間の自由意志が抽象されて、自然律の中に機械化される水晶宮のごとき社會主義の合理主義的世界像を峻拒する。彼はカントが理論理性に對する實踐理性の優位を説いたことに呼應するごとく、理性に對して意慾の根源性を主張する。彼は意慾が理性と異り、全生活の發現であり、それは屢、放恣に流れることはあつても、單なる平方根を求めるやうな仕事とは違ふと語つてゐる。

彼が人間の合理化機械化に對して極度に反抗するのは、それが人間の自由を抹殺し、後に「カラマーゾフの兄弟」の「大審問官」の物語に示された如き、人間の蓄群化を歸結するからであり、且つ同時に、自由の中に秘められてゐる人間の靈魂の不死と神の存在への通路をも抹殺することとなるからであつた。従つて地下室の男は、この人格の死に抗して、一切の自然科学的法則と合理的な利益の體系に逆行してまで、自己の内的自由を表自せんとする人間の

烈しい内的衝動を語るのである。それは信仰に場處をあけるために知識を止揚しなければならなかつたと理性批判の意圖を語り、理論理性の妥當領域を局限して自由を確立し、自由を通して主體の根柢に形而上學的又宗教的世界を開いたカントの立場に呼應するものと言ふことが出来る。

併しカントにおいて自由が方向的に道德の存在根據として把握され、そして道德の延長上に連續的にその補強として宗教が立てられたのに對して、ドストイェフスキイにおいては、自由は決してそのやうに直線的に道德と宗教とを開くものではなかつた。むしろシェリングがその「人間的自由の本質」において把握したごとく、自由をその内的二元對立性において捉えることがドストイェフスキイの自由把握の仕方であつた。而も彼においてこの自由の内的二元對立性の認識は、その人生經驗の深化と共に、次第に悲劇的様相を深め、善への可能性は絶えず幻想に終つて、惡への可能性のみが現實化し、人間の自由はその極處において、惡への傾向に捕擒されてゐることが痛ましくも認識されるに到つたのである。斯くしてわれわれが先に「虐げられし人々」において檢討せるごとく、主體と世界をその根柢において把へる惡の故に、自由はカントとは正反對に一方的な惡への自由と化し、善の實現不可能への絶望より一步を進めた、不可能な善の存在を當初より無きものと見做して、それを撥無せんとする動向が生じ、そこに自由は虚無への自由として反轉奔騰する必然性をも生じて來たのである。そして「虐げられし人々」を通して、自由が虚無への自由に反轉する必然性を自己の中に有してゐることが明となつてゐたが故に、ドストイェフスキイの自由の主張は、地下室の自由の主張として、一方においては「地下生活者の手記」の前半に見られるごとき、自然科学的又實證主義的世界觀への否定となると共に、他方ではその後半に殊に著しい反道德的虚無的思想となつて現れたのである。而もその際重大なことは、この自由の虚無への反轉の洞察の中に、カントの靈魂不滅と神の存在の要請を歸結する所論を、根柢より崩壊せしめる必然性も含まれてゐたといふことである。

われわれはそのことを明かにするために、暫くカントの靈魂不滅と神の存在の要請に對して下されたクノド・フィ

ツッシャーの批判について考へて見たいと思ふ。フィッシャーはその著「カント」においてその點について極めて鋭い批判を下してゐる。彼は言ふ。「さて、われわれの現在の生活においては、何故神の報復する正義が停止或は中止し、未來の生活においては、神の刑罰する正義が停止或は中止するかといふことは了解することは出来ないのではないか。何故ならこの哲學者はその不滅論の中で、神の刑罰する正義については全くといつてよいほど語つてゐないから。何故にわれわれの生活する世界の狀態では、徳と幸福との間に無數の誤れる關係が許されるのであらう。即ち若しわれわれにとつて現に存在してゐるやうに見える誤れる關係が、現實において存在するのであるならば。若しその關係が、神は遍在し給ひ且つ又正義でいまし給ふといふことよりして、われわれの當然信すべきであつたやうな關係でないならば、その下にあつて神の正義が未來の生活において初めて、決算する報復の役目と性格とを引受けるその條件もまた消え失せるのである」と。確にフィッシャーの指摘した矛盾は、カント哲學における一つの根本的な難點を示すものであるといふことが出来る。一方では人間が感性的制約を有する故に、現世のいかなる時點においても意志と法則の一致は不可能であることを強調して嚴格主義に立ち乍ら、而も他方では來世に問題が移行すると、善への無限の進行の果しない系列において、神は意志と道德法との一致の全體を見るとするがごとき思想に移行して、寸毫も苛藉するところなく罪を罰する神の正義の發現を休止せしめるがごときことは思想の不徹底であり、自己矛盾であるといふ外はない。又現世において徳と幸福の相即が疎外されてゐて、人力を以てしては如何とも爲し難いからとは言つても、直ちに來世におけるその報復は正のため神の存在が要請されるところにも問題は潜む筈である。フィッシャーの言うごとく、神は遍在するものであつて見れば、來世においては報復すると假定し乍ら、現世において報復する正義の發動が停止してゐることに疑問を挾まないのは、これまた思想の矛盾であつて、われわれの理解出来ぬ點であらう。

然るにこのカントの宗教論に潜んでゐる二つの問題點を、カント哲學の批判としてではなく、全く別個の自己獨自

の道によつてではあるが、徹底的に問題にして行つたのはドストイエフスキイであつたといふことが出来る。先づ第一の點より擧げるならば、先にも述べたごとく、ドストイエフスキイの尖鋭なる内省は、「人間の善行の根柢にあるものは、最も深いエゴイズムだ」といふ絶望的な認識を歸結し、この認識は自由を虚無的自由へ一轉せしめた。即ち彼においては、カントの「爲すべきが故に爲し能ふ」といふ根本的立場は、一轉して「爲し得ぬが故に爲すを要せず」といふ否定的虚無的立場に徹底せしめられた。斯くてカントが靈魂不滅の要請によつて救はんとした道徳の危機は、もはや阻止することが不可能であつた。何故なら、エゴイズムが常に善行の根柢に潜み、これと平行して増し加はるならば、靈魂不滅の要請の下に、いかに主體に無限の時間が許されようとも、人間は自己の努力によつて、最上善にむかつて一步も近づくことは出来ないからである。従つてドストイエフスキイの立場はカントの道徳的靈魂不滅説に決して合致することは出来なかつた。

さて次に第二の問題點である、現世における神の報復する正義の休止と、神の遍在並びに正義の觀念の矛盾に、最も深く生涯に互つて悩み抜いたのはドストイエフスキイであつた。而もこの問題は同時に、當時のロシアの知識階級共通の問題でもあつた。ドストイエフスキイを文壇に紹介したあのベリンスキイも、そして先に述べたロシアのニヒリスト達も、共に社會主義であると同時に無神論者であつたが、彼等をそのやうな立場に赴かせたのは、惱める者への同情、社會的惡と苦惱への反撥であつた。彼等は惡と苦惱のない幸福な善き社會を欲した。然るにこのやうな惡と苦惱に満ちた社會を創造したものが神であるなら、幸福で善き社會を望む限り、神を否定しなければならなくなる。従つて社會主義の實踐は、無神論の基盤の上に初めて可能となるものであつたのである。併し人間を蹂躪して苦惱の中に衝き落す神に代つて、人間の幸福の恢復を目指す社會主義が、實は先にも述べたごとく、實證主義的功利主義的合理性の立場に立つてゐて、人間を畜群化し機械化して、その魂の死を齎すものであることについては、彼等は自覺を有しなかつたのである。従つて彼等のニヒリズムは外的權威の否定としてのニヒリズムであり、その人間觀自體は

極めて樂天的なものであつた。然るに神と社會との二つの側面において、人間存在の窮死を同時に自覺して、外面的ニヒリズムを内面的ニヒリズムに轉じ、そこに虚無の深淵を開いたのはドストイエフスキイであつたといふことが出来る。

一體、「虐げられし人々」においてわれわれの見た「苦惱のエゴイズム」は、謂はば現世の非道に對する女性的受動的抗議であつた。この抗議は彼の作品の進展と共に種々様々な姿で痛刻に描き出され、その描寫された現實の餘りの悲惨さの故に、ミハイロフスキイから「惨忍なる天才」と呼ばれたことも周知のところである。併しこの彼の現世の非道に對する抗議は、やがてキリストの十字架と幼兒の虐待慘殺の事例において集約された。カントは徳と幸福との不一致を現世の非合理の問題として取上げたけれども、人間の罪の根源性を洞察してゐたドストイエフスキイにおいては、徳といふ積極的立場は、唯キリスト一人に許されたのみで、従つて彼の十字架の死はこの世の非道の象徴として顯示されたが、他の場合には徳というよりもむしろ消極的に、未だ責任の主體として成立して居らぬが故に、罪なき存在と考へられる幼兒の存在が著目され、その虐待慘殺がこの世の非道の象徴として取り上げられたのである。そして「カラマーゾフの兄弟」のイワンはこの幼兒虐殺の例を幾つとなく枚舉して、烈しい抗議を提出した揚句絶望して叫んだのである。「僕には應報が必要なのだ、でなければ僕は自滅して了ふ。しかも、その應報もいつか無限のどこかで與へられる、といふのでは厭だ。ちやんとこの地上で、僕の目前で行はれなくちや厭だ。僕は自分で見たいのだ」と。斯くしてカントの神の存在の要請の思想とは逆に、この世の非道の故に無神論を要請し、虚無的絶對的自由の主體として自己を確立せんとする内的衝動さへ生じて來るのである。そして「神のない良心は恐ろしいものである。その良心は最も不道德的なものにまで迷ひ込み得る」といふ彼の言葉を證するごとく、既に「罪と罰」において「良心によつて血を許す」といふ、あのラスコーリニコフの類無き殺人が決行されたのも、このやうな思想的経路の當然の歸結であつたのである。斯くてラヴリンの言ふごとく、カントの所謂「無上命令」は「惡への命令」(the

imperative for evil)に反轉するのである。そしてこの反轉の過程といふものは、ニイチエが「ヨーロッパのニヒリズム」において述べてゐるところと極めてよく符合してゐるかのごとく思はれる。即ち「キリスト教の没落——キリスト教の神に立ち向つて行くところのその道德（分離し難いところの）による没落。（キリスト教によつて高く展開された誠實感、あらゆるキリスト教的世界及び歴史解釋の虚偽と欺瞞に對して嘔吐を催して来る。狂信的な信仰における『神は眞實だ』の反撃は『一切は虚偽だ』である」と。そしてこの反撃の主體的表現がドストイエフスキイの中心思想の一つである「凡ては許されてゐる」といふ絶對的虚無的自由の發動において結晶してゐるのである。

さてこのやうにして、カントの靈魂不滅と神の存在の要請の立場の崩壞するところ、即ち理性の立場が全面的且つ根本的に瓦解するところに、ドストイエフスキイ獨自の思想領域が展開されるのである。それはキエルケゴールが「懼れとおのき」において述べてゐる「逆説に絶えず出遭ふ、即ち神的なる逆説と惡魔的な逆説とに出遭ふ」領域である。ドストイエフスキイは先づ思想實驗的に理性の一般性を撥無し超出する個人の絶對的自由への立場を、「地下室」の虚無的觀想の世界の開鑿において、そして次には道德を實踐的に撥無する非常人乃至人神の形成において實現しようとした。併し人間の自由はどこまでも二元對立的であつて、カントのごとく究極において自由を道德法の方に向に一方向的に規定し盡すことが不可能であるごとく、又逆に反道德的虚無的方向に一方向的に規定し盡すことも同様に不可能である。従つて主體の内外に互つて潜む暗黒なる非合理の故に、主體に對して絶對的な命令權を喪失した道德法もそれが端的に撥無されようとするときに、却つて強い規定力を主體に對して恢復發揮して、これに烈しく反撥するのである。それ故絶對的自由の自己確信のために、殺人を決定せるラスコーリニコフは、直ちに障壁に衝き當つて立ち竦まざるを得なかつた。「俺の殺したのは人間ではない。俺は主義を殺したんだ！俺は主義を殺しはしたが、踏み越える事が出来なくて、こつち側に残つて了つたのだ」と彼は獨語する。そして一度否定し超剋した筈であるにも拘らず、「常に叛亂を起す彼の内部のあのシルレル」が、いまだ彼の魂の奥深く宿つてゐるのである。併し



この蹂躪の底より立ち直つて反撥する道德法の規定力も、やはりそれが相對的な規定に止つて、なほ絶對的な規定力を有しないところに、事態の困難さがあるのである。ラスコーリニコフが罪を告白して、シベリヤに流刑され、表面的には一應道德的秩序が恢復されたかに見えた後にも、彼の根本的な苦悶は却つて烈しく再燃し内攻して、自己の犯罪に對して何の悔恨をも見出すことの出来ぬ内的虚無感に彼は捉へられたのである。何故なら悔恨が眞に湧き起るためには、新しい價値の秩序が、現實の非合理をも包越して搖ぐことのない價値の秩序が、嚴然として確立されなければならなかつたが、併しそのことこそ人間の力を以てしては不可能な事柄であつたからである。「おい、五カペイカの否定主義者や賢者達よ、何故君達はそんな中途半端なところに立ち止つてゐるのだ！」ラスコーリニコフはむしろこのやうに叫び続けねばならなかつたのである。斯くてドストイェフスキイにおいて、惡魔的逆説を意味する絶對的自由の發現は、否定にも肯定にも徹することの出来ぬ進退兩難に陥つて、自己がキェルケゴールの言ふ「死に至る病」を病みつゝあることを、即ち生きることも死ぬることも出来ないで、たゞ臨終の苦悶のみを無限に繰返す絶望の中に虜となつてゐることを、自覺するに至るのである。そしてこの人間の自由はその自己壊滅の只中にあつて、イエスキリストにおける神的逆説と邂逅し、そこに人生の究極的問題が對決を強ひられると共に、道德と宗教の關係もまたその最も根本的な聯關において問はれるのである。そこでわれわれは最後にドストイェフスキイとカントとのキリスト論を對比することによつて、この小論の考察を終り度いと思ふ。

註1 ラドロフ、ロシヤ哲學史（野村千之譯）四一頁

2 プレハーノフ、チエルヌイシエフスキイ（藏原惟人譯）一三頁

3 Kuno Fischer, *Geschichte der neuen Philosophie*. Bd. 5. S. 559.

4 三笠書房、全集、第二三卷、五〇九頁

5 ラザリン、超人の悲劇（市川白弦譯）一〇三頁

6 Nietzsche, Der Wille zur Macht, Kröner Ausgabe, Bd. 1b, S. 141.

7 Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 83.

## 五

一體、ドストイエフスキイにおいてキリストは、三つの意味において彼の心を生涯に互つて捉へて離さなかつた。即ち第一に彼の心を捉へたのは、完全なる人間性の原型としてのキリストであり、ここではキリストの生が注目された。第二に彼の心を捉へたのは、現實の非合理性の象徴としてのキリストであり、ここではキリストの死が注目された。第三に彼の關心の重點となつたのは、贖罪者即ち神人としてのキリストであり、ここではキリストの死と同時に復活が注目されたのである。そしてこの彼の心を捉へたキリストの三つの姿は、彼が青年時代から遍歴經過して來たヒューマニズム、ニヒリズム、キリスト教三者の思想を夫々象徴するものでもあつた。われわれは先づ第一の點からカントとの對比を行つてゆかう。

ドストイエフスキイはシベリヤ流刑を終へた年に、或る夫人に宛てて書簡を送つて「僕は救世主より美しきもの、深きもの、博愛的なるもの、合理的なるもの、男性的なるもの、完全なるものは何もないと信じてゐるのです」と、キリストの完全性について記してゐる。カントにとつても亦キリストは「宗教論」で詳述されたごとく、人間の原像であり理念であつた。即ち彼は善原理による惡原理の完全なる克服者として、人間の理性の中に當初より宿つてゐる道德的完全の理念の現實化されたものであつた。勿論、人間の理性の中に宿つてゐる道德的完全人格の理念は、經驗的例證的事實がたとへ存在しない場合でも、當爲はその可能を保證する故に、實現されうる理念であるが、しかし望みうる限り完全な、神に嘉せられる人間の實例が與へられることによつて、人類に一つの革命が行はれ、見渡し難い程偉大なる道德的善が、この世界に生じた。彼は模範の實例として、又かくも純一にして高度の道德的善に到達する

ことが可能であるといふことの證據として、われわれに提示された。カントはこのやうにキリストを認識し理解したのである。従つて第一の點に關しては、兩者は共通の理解に立つたといふことが出来る。

それでは第二の點についてはどうであつたらうか。カントはキリストの死を次のごとく理解した。<sup>2</sup>キリストの出現は、彼に信憑して心術の轉換を決意する者の増加することによつて、惡原的の世界支配を危險ならしめた。そこでサタンはキリストを迫害し、遂に最も恥すべき十字架の死に追ひやつた。併しこの迫害も死もキリストの自由な心を變へることは出来ず、従つて善原理は物的には敗滅したけれども、精神的には勝利を占めた。そしてこのキリストの死は、その時代の人々のみならず、又あらゆる時代の人々の心をも烈しく打つて、天の子等の自由を冀求する人々に、自由の門戸を開くこととなつた。これが彼のキリストの死の理解であつた。然るにドストイエフスキのキリストの死の理解は、カントと異つて極めて陰慘なものであり、彼は十字架の上にこの世の非合理の象徴を見たのである。「白痴」の中には、ホルバインといふ畫家の描いた十字架の繪の悽慘な光景とその印象の語られる一場面がある。その繪には傷や拷問や番人の鞭や愚民の答を受けた揚句、最後に六時間の十字架の苦しみを忍んだ一個の人間の死骸の赤裸々な描寫が見られる。その畫の顔は鞭の擲打で恐ろしく頹れ、物凄い血みどろな打ち身のために腫れ上つて、眼は開いたまゝで、腫をやぶにしてゐるのである。而もこの非道な現實の蹂躪の下に崩れたキリストは、「自然全體にも、その法則全體にも、地球全體にも換へ難い」方であり、「地球全體はたゞこの創造物の出現のためにのみ、作られたかも知れない」のである。従つてこの畫によつて表現されてゐるものは、「一切のものを征服し盡す、暗愚にして傲慢な、無意味にして永久な力の觀念」である。それ故この光景の目撃者は、この觀念に打たれて、一切の希望を悉く一時に粉碎されて了ふといふのである。ドストイエフスキは十字架の死において、キリストの精神的勝利をのみ抽出し謳歌することは出来なかつた。カントは第二批判においても、死の有する破壊力の徹底性を十分に認識せず、これを靈魂不滅の要請といふ觀念的操作によつて迴避したけれども、「宗教論」に展開されたキリスト論におい

ても、死の有つ徹底的否定性を十分認識しないで、物心二分の抽象的見地から、キリストの精神的勝利を謳つたのであつた。従つて彼には、「わが神、わが神、何ぞわれを見棄て給ふや」(マルコ傳一五章三四節)といふ、キリストの十字架上の絶望の聲も、そして又「罪の拂ふ値は死なり」(ロマ書六章二三節)といふパウロの深い認識も、遂に重要な意味を持つことがなかつたのである。併しキリストの死において前面に出てゐるものは、神の怒に粉碎されて、虚無の深淵に雪崩れ落ちる人間の姿である。若し完全なる道徳的人格のこの無慘な死を、信仰の眼を開かれて仰ぐのでなかつたとしたならば、「白痴」の語る印象ほどの確無比な十字架の把握は存在しなかつたであらう。従つてキリストの降臨は、決してカントにおけるがごとく、道徳的完全人格の受肉として、單に道徳の補強となるがごとくものではなく、むしろその非合理的死を通して、道徳的秩序そのものを壊滅せしめ、われわれに現實に潜む虚無の深淵を開いて見せるものであつたといふことが出来る。

併しそれでは第三の點についてはどうであつたらうか。カントがその「宗教論」において、第二批判で説かれた傾向性についての内省を深め、「根本悪」なる概念を提出したことは餘りにも有名であるが、彼はそこで斯う考へた。人間は根本悪に纏はられた存在として、惡より善へ復歸するためには、逐次的改良ではなくて、人間の心術の革命が行はなければならない。そしてそのためには神の恩寵とキリストの贖罪への信仰が必要であるかに見える。併し道徳法が命ずる以上、それは可能であるが故に命ずるのである。従つて人間にとつては、神が彼の福祉のために何を爲したかは、本質的なことではなく、この神の助けに價するやうになるために、彼自らが何を爲さねばならぬかが本質的な事柄なのである。そこで「恩寵を被ることから徳へ進むのは正しい道ではなく、寧ろ徳から恩寵を被ることへの方向が正しい」といふ有名な言葉が「宗教論」の末尾で語られるのである。彼にとつてキリストの復活のときは、その歴史の附録にすぎず、理性の限界内の宗教には用ひられ得ないものであつた。然るにドストイェフスキーにとつて、キリストの十字架は現實における道徳的秩序の決定的破壊を意味するものであつた故に、キリストの復活な

しには、キリストの救済といふことも意味をなさぬことであつた。併し十字架が復活と堅き聯關の中に仰がれるとき、そこに最も完全なる者の磔刑といふ、理性の絶対に理解することの出来ぬ悲慘事は、一轉して神の獨子の贖罪の死といふ恩寵として光りを放つのである。そしてそこにはドストイェフスキーの世界の光りの系譜を示すところの、ソーニヤ、ムイツシュキン、ゾシマ、アリョーシヤ達の、即ちキリストの救済に與つて、死の闇より甦つた人々の感謝と歡喜と愛とに満ちた姿が輝き出るのである。ドストイェフスキーにおいては、徳より恩寵に行く道は、固く閉ざされてゐるけれども、逆に恩寵より徳に進む道が、キリストにおいて唯一條開かれてゐたのである。併しそれは勿論、理性にとつては死の飛躍を意味する神的逆説を通して開かれるものであつた。その點ドストイェフスキーの思想は、相知らぬまゝにキェルケゴールの思想と深く呼應するものであつたと言ふことが出来る。然るにカントはこれと正反對の立場に立つた。即ちカントは「宗教論」の中において、アブラハムが神の啓示に遭つて、獨子を刺殺し燔祭に捧げんとせる態度の中に、キェルケゴールとは正反對に、一つの迷誤の可能性を見、そのやうな行動を無良心と評して、逆説としての信仰の本質に反對する彼の假借なき立場を示したけれども、キリストの贖罪の信仰の中にも亦、人間的にいふならば、無良心としか評することの出来ぬ理性の撥無が含まれてゐる。神が人となり、永遠が歴史の中に姿を現したと、そして他者の十字架の死が自己の罪の贖となるといふこと、それは一片の理性にても残る限り、到底承服することの出来ぬ虚妄であるに相違ない。従つて理性の立場に終始せんとしたカントが、「宗教論」における祝福に關する二律背反の問題の解決においても、贖罪の信仰に飛躍徹底することの出来なかつたのは、當然の歸結であつた。併しこの贖罪の恩寵の中においてこそ、道德的立場の必然的な崩壞の中で、虚無と叛逆と絶望に捉へられた人間の自由の甦りうる唯一の可能根據が存在してゐたのである。究極において道德は、自己の罪より来る崩壞の必然性の故に宗教によつて絶對否定的に轉換されて初めて成立しうるものである。即ち赦罪の倫理としてのみ成立しうるものである。ドストイェフスキーが望み見た究極の立場はこれであつた。

併し勿論、信仰の飛躍、即ち理性の死の飛躍は、神の催起を俟つて初めて可能である。それは決して人間の力を以て自由になしうるものではない。従つてそこには神の催起に最後まで出逢はずして、理性の立場を自己の究極の眞實態とする人間の立場の可能性も殘されてゐる。而も他面においては、キリストの贖罪の事實にも拘らず、現實はなほ終末の留保の下に立つ不義と悲惨の世界である。従つてそこには飽くまで理性の立場を固執し、且つ又現實の非合理性を楯として、虚無と叛逆に生きんとする人間の立場も必然的に生じるのである。この立場を下ストイエフスキイは神人に對する人神の立場として、史上類例を見ざる深さにおいてその具象化を遂行した。彼においては道德が必然的に崩壞して、虚無主義に變貌する故に、道德か宗教かの二者擇一は生じなかつた。むしろ虚無か神かの、従つて人神か神人かの二者擇一が、究極的な人間の決斷の問題であり、人間は常にこの二つの深淵の間に動搖し苦悶しなければならなかつたのである。而も下ストイエフスキイは人神の立場において、西歐近代文化の理性主義の必然的な到達點を見たのである。そしてこれを救済しうるキリスト教の立場を、具體的にはロシア民衆の中に宿る正教において見たのであつた。「われわれは腐敗した舊教と矛盾だらけのルーテル教をもつヨーロッパが、到底理解することの出来ない最高のキリスト教思想をもつてゐる。…僕には實際にロシアなしには生きて行けないのだ。」これが彼の信念であつた。彼が「十九世紀の凡ゆる藝術の根本念理はキリスト教的である。その合言葉は没落した人間の立直りである」と言つたのも、以上の如き意味においてであつた。我々は下ストイエフスキイのロシア正教の評價と西歐キリスト教の批判においては、承服し難い種々なる疑問を有してゐるけれども、併し彼においてカント的な近代理性の立場が最も徹底的に批判されると共に、道德と宗教との聯關の根本的追究の行はれたことを疑ふことは出来ないと思ふ。

註1 Kant, Die Religion inneshalb der Grenzen der blossen Vernunft. Cassierer Ausgabe. Bd. 6. S. 201 ff.

2 Kant, *ibid.*, S. 222 ff. 3 Kant, *ibid.*, S. 363. 4 Kant, *ibid.*, S. 387.

5 Kant, *ibid.*, S. 261-4. 6 三笠書房、全集第二三卷五四二頁